

Technická univerzita v Liberci
FAKULTA PEDAGOGICKÁ

Katedra: filosofie
Studijní program: 2. stupeň
Kombinace: Občanská výchova-chemie

Odpovědnost jako filosofický problém
v kontextu západní kultury
Responsibility as a philosophical issue in
context of western culture

Diplomová práce: 2006-FP-KFL-121

Autor:

Lenka JÁGROVÁ

Podpis:

Adresa:

Smržov 17

46343, Český Dub

Vedoucí práce: PhDr. David Krámský, Ph. D.

Počet

stran	slov	obrázků	tabulek	pramenů	příloh
58	10622	0	0	27	0

V Liberci dne: 7. 1. 2006

Prohlášení

Byla jsem seznámena s tím, že na mou diplomovou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb. o právu autorském, zejména § 60 – školní dílo.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé diplomové práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li diplomovou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědoma povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Diplomovou práci jsem vypracoval(a) samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím diplomové práce.

V Liberci dne: 7. 1. 2006

Lenka Jágrová

.....

Poděkování:

Děkuji všem, bez nichž bych svoji práci nedokončila. Zvláště bych chtěla poděkovat panu PhDr. Davidu Krámskému, který mi během celé práce přispíval podnětnými radami a snažil se mě vést správnou cestou. Dále bych chtěla poděkovat své rodině za psychickou podporu a povzbuzení, zvláště pak svému bratrově a příteli.

Odpovědnost jako filosofický problém v kontextu západní kultury

JÁGROVÁ Lenka

DP–2006

Vedoucí DP: PhDr. D. Krámský, Ph.D.

Resumé

Diplomová práce: Odpovědnost jako filosofický problém v kontextu západní kultury se zabývá základními předpoklady souvisejícími s poznáním vlastní existence, odpovědnosti ve světě a důležitosti její volby jak pro člověka samého, tak i pro ostatní. Jelikož se jedná o velmi rozsáhlé téma, nechala jsem se inspirovat díly vybraných filosofů. Jedná se především o Martina Heideggera a jeho otázku bytí a existence. Dále je rozebrána otázka odpovědnosti jako respektu k Jinému u Emmanuela Lévinase. V závěru je téma odpovědnosti spojováno s odpuštěním, jak o něm píše Jacques Derrida.

S díly jmenovaných filosofů jsem se jen částečně seznámila během studia a nyní při tvorbě této práce. Jelikož se jedná o těžce srozumitelné filosofie, jsem si vědoma možných nedostatků.

Responsibility as a philosophical issue in context of western culture

Summary

Diploma thesis: Responsibility as a philosophical issue in context of western culture deals with essential premises related with cognition of self existence, responsibility in the world and importance of its choice both for human itself and also for the others. Since it is very extensive theme, I was inspirited by pieces of selected philosophers. It is mainly Martin Heidegger and his question of being and existing. Next, there is analysed query of liability like a respect to Other by Emmanuel Lévinas. At the end is the issue of the responsibility associated with forgiveness how Jacques Derrida has written about.

With named philosophers' works, I was partly familiarized during my study; in addition, at creation of this thesis. As it is abstruse philosophy, I am conscious of possible defects.

Verantwortung als philosophisches Problem im Kontext der Westkultur

Zusammenfassung

Die Diplomarbeit „Verantwortung als philosophisches Problem im Kontext der Westkultur“ beschäftigt sich mit den Grundvoraussetzungen, die mit dem Erkennen der eigenen Existenz, der Verantwortung in der Welt und der Wichtigkeit ihrer Wahl – einerseits für den Menschen selbst, andererseits für andere Mitmenschen – zusammenhängt. Weil es sich um ein sehr umfangreiches Thema handelt, ließ ich mich von Werken anderer aussortierten Philosophen inspirieren. Es handelt sich vor allem um Martin Heidegger und seine Frage des Seiens und der Existenz. Weiter beschäftigt man sich mit der Frage der Verantwortung als Respekt zum Anderen bei Emmanuel Lévinas. Als Schlussthema ist die Verantwortung mit Vergebung zusammengeknüpft, wie sich zum Thema Jacques Derrida äußert.

Mit den Werken der obengenannten Philosophen habe ich mich nur teilweise während des Studiums und nun bei der Gestaltung dieser Arbeit bekanntgemacht. Weil es sich um schwer verständliche Philosophich handelt, bin ich mir dessen bewusst, dass es manche Mängel geben kann.

Obsah:

1. ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE.....	1
1.1 Úvod.....	8
1.2 Otázka lidské existence u různých myslitelů.....	9
1.3 Krize vědy a otázka smyslu.....	11
1.4 Bytí a existence.....	17
1.5 Odpovědnost jako respekt k Jinému.....	20
1.6 Odpovědnost a odpuštění.....	24
2. DOVÝKLADOVÝ SLOVNÍK.....	27
2.1 Filosofie M. Heideggera.....	27
2.2 Filosofie E. Lévinase.....	37
2.3 Filosofie J. Derridy.....	45
3. ZÁVĚR.....	53
4. SEZNAM LITERATURY.....	56

1.1 Úvod

Slovo odpovědnost má mnoho významů: může se jednat o jistou schopnost nebo také ochotu, respektive povinnost člověka přičítat si a nést následky svých činů i činů druhých lidí, svých dětí, příbuzných, zaměstnanců a předků.

Jedná se také o jeden ze základních rysů lidství a podmínku svobodné společnosti. Pokud bychom se na otázku odpovědnosti podívali z právního hlediska, byla by to povinnost člověka chovat se určitým přiměřeným způsobem. Pokud se takto chovat nebude, může následovat určitý trest.

Jaká autorita se ovšem „skrývá“ za otázkou lidské odpovědnosti v našem každodenním životě? Právě na tyto a mnohé další otázky je zaměřena tato práce, která se zabývá různými aspekty souvisejícími s problematikou lidské odpovědnosti.

K otázce odpovědnosti člověka dále patří kultura, náboženství a další prvky, jež nás ovlivnily, ovlivňují a v širším měřítku mohou ovlivnit. Ty mohou ovlivnit i určitou část společnosti – neustále slyšíme o mezinárodní odpovědnosti. Nikdy tedy nejde jen o naši volbu, neboť svou volbou mohou ovlivňovat i ostatní.

Ve své práci bych chtěla poukázat na provázanost tématu lidské odpovědnosti s ostatními otázkami souvisejícími s člověkem.

1.2 Exkurz:

Otázka lidské existence u různých myslitelů

Otázka naší existence je úzce spojena s otázkou lidské odpovědnosti. Touto problematikou se mnozí filosofové již zabývali, neboť otázka po bytí je jednou z nejstarších a zároveň nejsložitějších otázek filosofie vůbec.

Podle Platóna bytí náleží jen věčným idejím. Podle Aristotela prvotním významem bytí je to, co se označuje jako bytnost. Prvním úkolem tedy je zkoumání jsoucna jako pravdy a všeho, co mu jako jsoucímu náleží. Nietzsche popisuje, že nejvnitřnější bytností bytí je vůle k moci. Heidegger ukazuje, že bytí samo je vlastně čas sám. Německý filosof Karl Jaspers nazývá svoji specifickou filosofii –

- existenciální filosofií. Vychází z toho, že bytí na začátku myslíme jako určité, předmětné bytí, které je ovšem neúplné, omezené, protože tvoří jen část bytí. Žádné takovéto bytí není bytí vůbec. Bytí je jako celek neuchopitelné. Jaspers nazývá toto bytí obemykajícím, protože nás obklopuje jako horizont, který se s námi posouvá dále, i když ten původní překonáme.

■

Člověk je vždy něco víc, než o něm odhalují jednotlivé vědy, které se jím zabývají, protože jejich výsledky jsou naprosto nedostatečné. Právě to ukazuje existenciální filosofie, která chápe člověka jako bytí sebou, tedy jako existenci. Existence je svobodná, projevuje se volbou, rozhodováním, činem. Tím je odlišná od ostatního bytí. Může se ale projevovat jedině ve vztahu k jiné existenci. Tento vztah je komunikace, a jelikož existence je „bytí sám sebou“ určitého člověka, je komunikace v zásadě otevřenost vůči jinému člověku. Kromě toho je existence podmíněna vnějšími dějinnými a situačními podmínkami, které se neustále mění.

Dějinnost, na rozdíl od časovosti, je sjednocením času a věčnosti, tedy transcendencí času jako takového ve věčnosti. Bezprostředně se existence projevuje v mezních situacích, o nichž blíže hovoří Jean Paul Sartre.

1.3 Krize vědy a otázka smyslu

Otázka odpovědnosti, jakožto jistého úkolu či nároku, který je na člověka kladen, dnes prochází krizí. Tato krize, způsobená vytrácením jedné z důležitých otázek - otázky po smyslu lidské existence, se neustále prohlubuje. Toto prohlubování souvisí s krizí vědy, která nedokáže odpovědět na otázky pro člověka zásadní. Tuto krizi ve svých dílech rozebírá Edmund Husserl.

E. Husserl usiloval o nové založení filosofie, která by měla stát na pevných základech. Lidé mají tendenci prioritně se vztahovat k pozitivně formulovaným faktům.¹

Proč hovoříme o krizi vědy v době jejího největšího rozmachu? Krize vědy může přinejmenším znamenat to, že se stala sporná její pravá vědeckost a celý její systém. Věda setrvává u svých speciálních problémů. Tento postoj však může vést k tomu, že věda nevidí krizi ve svých základech (krizi „vědeckosti“), neboť se o tyto své základy nestará. Nicméně právě v těchto základech se stýká s tím, co je obecně lidské.

¹ Počínaje Augustem Comtem začala být věda a její vztah k lidskému životu výrazně ovlivňována pozitivizmem. Podle jeho teze by mělo lidstvo vstoupit do pozitivního stádia, v němž všechny oblasti života budou řízeny vědou. Společnost plná harmonie měla být založena na myšlenkách nového vědeckého náboženství.

Ovšem nejde jen o krizi dnešních dní, nýbrž o krizi dlouhodobou. Psychologie podle Husserla nyní objevuje nové záhady a nebyly toho ušetřeny ani jiné vědy. Všude se vyskytují jisté pochyby, které tu dříve nebyly. Mnozí cítí, že význam vědy pro lidský život se zvolna vytrácí, právě totéž platí i pro soudobou filosofii. Toto vše Husserl shrnuje pod pojem subjektivity každého z nás. Vše se v důsledku týká a vychází z určitého subjektu, který může a nemusí přihlížet k objektivní skutečnosti.²

V našich životních úzkostech, v našich trápeních se však od vědy můžeme dočkat jen „chabé“ podpory. Věda zásadně vylučuje právě ty otázky, které jsou v časech pro člověka nejtěžších, nejdůležitější –
- otázky po smyslu celé lidské existence.

U otázek tohoto druhu jde především o chování člověka ve vztahu ke spolubližním a souhrnně k celému lidskému okolí. V tuto chvíli jde tedy o člověka svobodně se rozhodujícího o tom, jak utvářet sám sebe a zároveň své životní okolí. Věda o těchto otázkách dovede říci jen velmi málo. Na druhou stranu další vědy, jako je např. sociologie nebo psychologie, se mohou zabývat člověkem a jeho vztahem ke světu v širším pojetí.

² Psychologie podle Husserla: „Má hlavní zásluhu na tom, že se objevují záhadné a neřešitelné nesrozumitelnosti v moderních, dokonce i matematických vědách, a v souvislosti s tím se objevuje druh záhad týkající se světa, jaké byly dřívějším dobám cizí. Všechny takové záhady se právě redukuje na záhadu subjektivity, a jsou proto nerozlučně spjaty se záhadou psychologické tematiky a metody.“

Husserl, E. Krize evropských věd. Praha: Academia, 1996, str. 27

Mají vědou objektivně zjištěné normy ještě nějaký smysl?³ Člověk se snaží rozumět jak sobě sama, tak světu v němž žije, proto lidé hledali určitá pravidla. Pro antického člověka bylo nejpodstatnější dávat svobodně sobě samému a celému svému životu své pravidlo vytěžené z čistého rozumu, z filosofie. Přitom na jakémsi nejvyšším místě byla touha zbavení se jakýchkoli pout mýtu a tradice. Naopak lidé chtěli poznávat svět bez předsudků a možná také poznat jistý skrytý smysl, rozum, v teologii nejvyšší princip: bůh. Postupem času se odpovědi na tuto otázku měnily, mnozí považovali filosofii za jednotící prvek, jež by měl vše obsáhnout.

Hledaný smysl tedy vychází z počátečního porozumění problému, dále v jeho specifickém poznání a na závěr v jeho zhodnocení. Toto vše opět podléhá pravomoci každého člověka – každý bude chápat problém jinak, jinak o něm bude přemýšlet a hodnotit. Jedná se o otázku našeho výkladu a rozumu.⁴ To v sobě v důsledku zahrnuje téma svobody a konečnosti lidského bytí.

³„Může však svět i lidský život v něm mít opravdu nějaký smysl, když vědy uznávají za pravdivé jen to, co je takto objektivně zjištěné, když dějiny nedávají jiné poučení, než že veškeré útvary duchovního světa, všechny životní zvyky, ideály a normy, jež kdy byly oporou lidem, se tvoří a opět rozplývají jako prchavé vlny, že tomu tak vždycky bylo a bude, že se opět a opět z rozumu musí stát nerozum a z dobrého skutku soužení a trápení?“; Ibid., str. 28

⁴„Lidství v univerzálním pojetí je svou podstatou lidským bytím v generativně a sociálně spjatých lidstvech a člověk jako rozumová bytost (animal rationale) je takovou bytostí jenom potud, pokud jeho celé lidství je lidstvím rozumovým, latentně mířícím k rozumu nebo zjevně zaměřeným na entelechii, jež si sama sebe uvědomila, sama sobě se vyjevila a nyní z bytostné nutnosti uvědoměle řídí lidské dění.“

Tak by to opravdu mohlo být, kdyby bylo vše jen a pouze ryzí a náš rozum by se osvědčil a byl si vědom jenom sebe sama ve své formě, která je mu bytostně vlastní. „Teprve pak by proces poevropš'ování, jak probíhá u všech cizích lidstev, je projevem absolutního smyslu spjatého se smyslem světa, nebo naopak je výrazem historického nesmyslu, který se ve světě vyskytuje.“; Ibid., str. 37

Husserl tedy doporučuje, podívat se na otázku skrytého smyslu skepticky. Skepse⁵ by se mohla stát naším východiskem, neboť tato metoda zdůrazňuje význam pochybnosti a problematizuje možnost utvořit si pevný názor o podstatě věci.

Údělem novověké filosofie by tedy mělo být hledání definitivní ideje filosofie. Člověk se dnes ocitá v nebezpečí, že „utone v záplavě“ skepse a může tak přijít o to, že neporozumí sám sobě.⁶ Člověk tak neustále zápolí a hledá smysl pravého lidství. Stejně tak filosofie, která rozumí člověku každá jinak, proto aby zprostředkovaly rozumění, ptají se a snaží se vysvětlit kladené otázky.⁷ Propojení samotného člověka a světa v těchto základních otázkách, má větší význam než soukromé nebo jinak omezené kulturní cíle.⁸

Odpovědnosti za to, jak jsme, se nikdy nelze vyhnout. Jak říká Heidegger – v našem životě neustále volíme a i opomenutí volby je volbou. Nemůžeme se tedy ničemu vyhnout, každý z nás musí jednou za čas udělat nějaké odpovědné rozhodnutí.

⁵„Dějiny filosofie viděno zvnitřku, se stále více stávají bojem o její existenci, totiž bojem filosofie, jež se ve svém úkolu prostoduše vyžívá a naivně věří v rozum, se skepsí, jež rozum popírá, nebo ho empirickými argumenty znehodnocuje, zlehčuje.“; Ibid., str.35

⁶„Jedině významnými a opravdovými zápasy naší doby jsou zápasy mezi již zhrouteným lidstvím na sesuté půdě a lidstvím se zapuštěnými ještě kořeny, jež však o svou půdu nebo o novou půdu zápolí.“; Ibid., str. 36

⁷„Filosoficky‘, vážně vědecky poznat svět je možné a má smysl jen tehdy, bude-li nalezena metoda, jak z malé zásoby toho, co se dá zjistit právě přímou zkušeností a jen relativně, systematicky a do jisté míry předem konstruovat svět, nekonečnost jeho kauzalit, a tuto konstrukci vzdor nekonečnosti nevývratně ověřit.“

Ibid., str. 52

⁸„Jsme funkcionáři lidstva. Naše zcela osobní vědomí odpovědnosti za vlastní pravé bytí filosofa je v naší niterně osobní povolanosti spjata zároveň i s vědomím odpovědnosti za pravé bytí lidstva, jež je bytím jen ve vztahu k telos a může se uskutečnit, je-li vůbec uskutečnitelné, pouze filosofií, prostřednictvím nás, jsme-li opravdovými filosofi.“; Ibid., str. 39

Naši volbu můžeme ovlivnit náhledem na naši historii, či můžeme zkusit kritické myšlení. Každý z nás vidí a posuzuje zcela jiným způsobem. Z rozdílného vidění a chápání světa také pocházejí různé rozepře mezi lidmi. Takovéto rozepře v rozdílném posuzování platnosti bytí nejsou však dostatečným důvodem, abychom se začali domnívat, že tu je více světů. Věříme tedy v jeden svět s týmiž, jen různě se nám jevícími, věcmi.⁹

Náš svět je světem vždy již nejrozumnějším způsobem interpretovaným. Náš přístup ke světu je ve většině případů vždy již zprostředkovaný. Naše vidění a vnímání světa je ovlivňováno tím, co víme (nebo o čem se domníváme, že víme). Díky vědě můžeme vědět např. o vzdálenostech. Vím, že ty vzdálenosti, které já vnímám jsou nepřesné. V našem každodenním životě však nelze vše přeměřovat a neustále hodnotit. Neobracíme se do sebe, nýbrž především ke světu. Přirozený postoj tedy znamená, že žiji ve skutečnosti tak, jak se mi běžně dává. Tento náš okolní svět neustále existuje, i když se při jeho výkladu mohu mýlit. Ale jsem tady také Já, každé mé konání, mé vnímání světa a mé jednání v něm a tato má angažovanost.

Odpovědnost je v díle Edmunda Husserla pojata jako možnost člověka správně porozumět světu kolem sebe i sobě samému. Jsme totiž vždy ovlivněni tím, co již víme, nebo o čem se domníváme, že víme. Vždy se tedy pohybujeme v určitém výkladovém rámci. Svůj přístup ke světu člověk odbývá jaksí neosobně. Takto „vzdáleně“ bychom ovšem nedošli k žádnému výsledku. Objevuje se nám tedy druhá oblast smyslu, která nám zpřístupňuje naše vnímání světa. Ta ovšem vychází z určité danosti, z jistého základu, jež nám je společně dán. Právě proto se o něm můžeme dorozumívat.

⁹ „V předvědecké každodenní smyslové zkušenosti je svět dán subjektivně-relativně. Každý z nás má své jevy a ty pro každého platí jako skutečné jsoucno.“
Ibid., str. 43

Tento návrat k původní oblasti smyslu nám umožní překonat objevující se krizi, a to nejen krizi věd, ale i krizi týkající se nás samých. Potom budeme moci mluvit o tom, co se dotýká samotného člověka, nebo-li budeme moci člověka vést k zodpovědnosti.

1.4 Bytí a existence

Martin Heidegger řeší otázku odpovědnosti z hlediska lidské existence a vlastního poznání. Usiluje o „překonání zapomenutelnosti bytí“ ve filosofii. Jeho dílo je založeno na předpokladu, že lidé stále žijí v jistém neporozumění bytí a že smysl bytí zůstává přitom zahalen v temnotě. To dokazuje zásadní nutnost neustálého tázání se po smyslu „bytí“.

Je třeba otázku po smyslu bytí si nejprve položit: „Co ‚bytí‘ znamená, to nevíme. Ale jen když se ptáme, již se pohybujeme v jistém porozumění tomuto ‚je‘, aniž bychom mohli pojmově fixovat, co toto ‚je‘ znamená. Neznáme ani horizont, v němž bychom měli tento smysl uchopit a fixovat. Toto průměrné a vágní porozumění bytí je faktem.“¹⁰

Každý vždy již nějak rozumí svému bytí, jež ho určuje a které koneckonců patří k samotné bytostné skladbě pobytu. Člověk se může ptát po vlastním bytí a může si klást otázky s tím související.

Specifické bytí člověka M. Heidegger nazývá existencí, neboť pobyt ve světě se vždy vztahuje ke svému vlastnímu bytí. Právě toto vlastní bytí má jistou význačnost a v důsledku záleží jen na něm a na jeho volbě. Ve svém životě může a musí volit, ba i opominutí volby je volbou. Otázka odpovědnosti člověka tedy vychází z jeho rozhodnutí, z jeho volby. V širším měřítku se potom jedná o celé lidstvo a jeho „volbu“.

Každý pobyt chápe sebe sama ze své existence. Možnosti svého pobytu si člověk sám zvolil, nebo do ní upadl, nebo v ní již vyrostl. V každém případě o své existenci rozhoduje vždy jen ten pobyt sám způsobem, jak se jí chopí, nebo ji zanedbává. Na druhou stranu jsem vždy již na světě a tak přejímám své možnosti a vždy jsem již takové jsoucno, které musí své bytí nést.

¹⁰ Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikúmené, 1996, str. 21

Dále se ukazuje, že existence má vždy dvě základní možnosti, od základu dvě protichůdné cesty: buď být existencí autentickou (přijmout svou odpovědnost, přijmout sebe, vzít na sebe tíži své existence, přihlásit se k sobě, starat se o sebe, o vlastní budoucnost, interesovat se na svém bytí ryzím způsobem), nebo naopak existencí neautentickou (utéci před odpovědností za své bytí, prchnout před možností být vskutku sebou samým a uchýlit se k tomu, jak žije každý, jak žije kdokoli).

V autentičnosti volí pobyt ty možnosti, skrze které dospívá k sobě samému; v neautentičnosti si nechává možnosti předkládat jinými, popř. anonymitou „se“. Mám tedy možnost být v davu – být anonymní, nebo vystoupit a tím se též zviditelnit. Tak „se“ anonymně například pěstuje sport, jede se na dovolenou, lidé se žení a vdávají, politicky se také můžeme angažovat.

Způsob přístupu a výkladu musí být volen spíše tak, aby se toto jsoucno mohlo samo o sobě, samo od sebe ukázat. A má se ukázat v tom, jak především a většinou jest, totiž ve své průměrné každodennosti. Otázka odpovědnosti vlastní existence je tedy vztažena ke všem našim činům, ke každému dni našeho života, k našemu životu.

Právě proto, aby měl náš život celistvou podstatu, hovoří M. Heidegger o vlastní konečnosti. Musíme ovšem začít u existence, která se nám může jevit jako necelá, protože se úplně nepřevzala a před něčím stále utíká. Stále nechce přijmout celou svou celistvost. Stále odmítáme přijmout sami sebe jako celé bytosti.

Co ovšem může znamenat daná celistvost, celost existence. Protože jakmile jsem celý, tedy jakmile je má existence dovršena, ukončena, pak již nejsem. Co tedy znamená celost existence? Existence je celá tehdy, pokud přijme svou konečnost. Neboť smrt není nic, co by se existence netýkalo a bylo vzhledem k ní vnější. Patří k bytí pobytu. I smrt je tedy fenoménem dané existence. Neboť konečnost, moje smrt je ona poslední a nejvlastnější možnost, kterou musím přijmout, chci-li být celý. Přijetím této možnosti se pak přihlásím k celé a opravdové existenci.

Nyní je tedy jasné, co znamená existence neautentická – je to existence zakrývající si svou konečnost. Proto strukturu starosti, jak ji představuje autentická existence, tvoří tři základní momenty úzkosti, svědomí a odpovědnosti. Neboť neautentická existence se neliší tím, že jedna je celá a druhá necelá, ale liší se tím, jak se pobyt vztahuje ke svému bytí.

■

Každý člověk je vždy zainteresován na svém bytí. Není mu lhostejné, jak toto bytí je. Stará se o své bytí a také se snaží tomuto svému bytí porozumět. Během svého života se snaží dosáhnout mnoha cílů. Odpovědnost člověka podle M. Heideggera ovšem závisí na otázce po vlastním bytí .

1.5 Odpovědnost jako respekt k Jinému

Předešlá kapitola byla zaměřena na člověka samého a jeho existenci. Jak ale člověk může být ovlivněn, ovlivňuje a je ovlivňován jinými lidmi? Právě na tuto otázku nám může odpovědět filosof židovského původu Emmanuel Lévinas.

E. Lévinas byl vychován v duchu hebrejské tradice (budu poslušný tomu, co uslyším) a to ho velmi ovlivnilo. Ve své filosofii se zabývá problémem radikální jinakosti. Jedná se o jakousi touhu člověka po něčem jiném – po neviditelném.¹¹

V našem životě se lidé setkávají s mnoha různými věcmi. Většina z nich je „jiná“ – má různou velikost, barvu, tvar,... I přes to je člověk schopen tyto předměty převést na stejnost, neboť k většině z nich zaujímá vztah potřeby. Věci mi pomáhají v mém každodenním životě, ba v dnešní době si život bez nich ani neumí představit.

Tyto věci si člověk chce osvojit a má tendenci převést je na Stejnost. Jedná se vždy o věci z mého světa a já k nim zaujímám vztah potřeby. Vše má své hranice, abychom neustále jen něco nepotřebovali, nebo po něčem netoužili, je třeba nastínit další Lévinasův pojem: „žít z“. Jedná se o opak všeho účelného či závislého někoho (něčeho) na jiné věci (na něčem). Má na mysli život ze vzduchu, ze světla, z podívané, z práce, z myšlenek, ze spánku. Přitom se nejedná o „prostředky života“, jako je psací pero, či jiný nástroj.¹² Zatímco tyto rozličné nástroje předpokládají účelnost a vyznačují se závislostí k něčemu, či

¹¹ „Protože je to však touha po Jiném, nelze tuto distanci nikdy zrušit. Jinak řečeno: jinakost tohoto Jiného musí být jiná než jinakost věcí, k nimž se běžně vztahují ve světě.“

Petříček, M. Úvod do současné filosofie. Praha: Herrman&synové, 1997, str. 155

¹² „Věci, z nichž žijeme, nejsou nástroje v heideggerovském smyslu.“

Lévinas, E. Totalita a nekonečno. Praha: Oikúmené, 1997, str. 92

někomu jinému, „žít z“ charakterizuje nezávislost a štěstí, jež je původním rysem každé nezávislosti.

„Žít z (...) není pouhým uvědomováním toho, co naplňuje život. Tyto obsahy se prožívají: vyživují život. Žijeme svůj život. Žít je tranzitivní sloveso, jehož přímými předměty jsou obsahy života.“¹³ Vyplývá tedy, že toto „žití z“ je samo o sobě slastí z našeho života, z našeho žití. Člověk jakoby se živil sám svou „aktivitou“.¹⁴

Chléb a práce mne neodvádějí od mojí existence, ani nezabírají prázdnotu mého času. Život není nahá existence, je to život s různými obsahy: některé nás zaměstnávají, jiné nás např. mohou bavit. „Žijeme ze své práce, která zajišťuje naši subsistenci; ale žijeme také ze své práce, protože práce zaplňuje život. K tomuto druhému smyslu ‚žití ze své práce‘ se je-li vše tak, jak má být – vrací smysl první. Viděný objekt zaujímá život jakožto objekt, avšak vidění objektu je ‚radostí‘ života.“¹⁵

V Lévinasově podání není život nějaká nahá vůle žít, nějaká prostá ontologie, či jen neustálá starost o tento náš život. Náš vztah k životu se stává jakoby živinou a obsahem našeho života. „Život je láska k životu, vztah k obsahům, které nejsou moje bytí, avšak jsou mi dražší než moje bytí: myslet, jíst, spát, číst, pracovat, vyhřívat se na slunci.“¹⁶

¹³ Ibid., str. 93

¹⁴ „Je zajisté třeba si svůj chleba získávat a je třeba se živit, abychom mohli chléb získat, takže chléb, který jím, je rovněž to, čím svůj chléb i svůj život získávám. Jestliže však pojídám svůj chléb, abych pracoval a žil, žiji ze své práce a ze svého chleba.“; Ibid.

¹⁵ Ibid., str. 94

¹⁶ Ibid.

Lévinasova myšlenka „radikální jinakosti“ se především týká našeho vztahu k druhým- jiným. Tuto jejich jinakost bychom neměli rušit. Jiný člověk, s nímž se setkávám a jenž se mi ukazuje prostřednictvím tváře, je naprosto Jiný a tuto jeho jinakost nezruším jako ruším jinakost věcí.

Tvář druhého člověka je něco, co nemůže být uchopeno, nemohu se ji zmocnit, ani osvojit.¹⁷ Jiný tak jako by otevírá novou dimenzi – jedná se o dimenzi nepředvídatelného a dále o dimenzi etickou. Opět je nejdůležitějším aspektem tvář druhého.¹⁸ V tomto našem setkávání se, je důležité, nechat druhému dostatečně velký prostor k vyjádření –
- nechat mu určitou svobodu.¹⁹

V Lévinasově pojetí se jedná převážně o „požívajícího“ člověka, ale i zde se může vyskytnout cosi jako starost – starost o budoucnost. I přes tuto starost naše Já určitým způsobem jako by dobývalo svět! Naše Já si staví dům, začíná svět obývat, tvoří si obydlí, místo, kde je doma, odkud podniká výpady do světa. Věci proměňuje v majetek tím, že je odnáší domů.

Toto mé vlastnění může mít určité meze, neboť mé vlastnění mohou popírat druzí.²⁰

¹⁷ „Obsahem tváře je právě její jinakost. Jiný je cizinec, který klepe na mé dveře. A tedy klíčem k tváři, která vchází do mého obydlí, nemůže být vlastnění, nýbrž pohostinnost. Pak je ale třeba říci: setkání s tváří Jiného umožňuje, aby já překonalo svůj egoismus, a tedy též svou tendenci k izolování, k uzavírání celého světa mezi své čtyři stěny.“; Ibid., str. 160

¹⁸ „Před odhalováním smyslu bytí, což je základ poznávání, je vztah ke tváři, která se vyjadřuje.“; Ibid., str. 162

¹⁹ „Transcendence není nic, co je nám dáno, je to to, co v nás vzchází a co v nás může vzejít pouze proto, že se setkáváme s tváří Jiného, tedy vzchází pouze ve společenství vzájemně respektované svobody.“; Ibid. str. 163

²⁰ „Druhý je ten, kdo mne problematizuje v mém neomezeném vlastnění věcí a vládnutí věcmi; druhý je ten čím nemohu disponovat a čeho se nemohu zmocnit (druhého můžu nanejvýš zabít).“; Ibid., str. 160

Člověk není bytostí stále stejnou – neustále se se sebou samým ztotožňuje, někdy si dokonce může myslet, že je někým jiným. I přes to se jedná o identické Já, které samo myslí, naslouchá. Z toho lze odvodit, že toto naše mnohdy velmi „zmatené“ Já si v některých otázkách může připadat zcela cizí. Pokud si takto připadá vlastní Já, jak by měl posléze vypadat jeho vztah s druhým člověkem? Pokud ono samo si klade tolik nezodpovězených otázek.

Neodmyslitelnou částí člověka je jeho vztah k ostatním lidem, konkrétně láska. V tomto vztahu můžeme kladně směřovat k Druhému: k příteli, k dítěti, k bratru, k milované, k rodičům. Předmětem lásky může také být konkrétní věc: kniha, počítač,... Neustále se jedná o pohyb směřující k Druhému a Lévinas toto rozvádí: „Pohyb, jímž bytost hledá to, k čemu byla vázána ještě dřív, než se rozhodla hledat, a to i přes onu exterioritu, v níž hledané nalézá.“²¹

Co bychom ale v ní měli hledat? A dá se vůbec něco nalézt? Podle Lévinase bychom měli hledat „bytost stejné přirozenosti, sesterskou duši, která by se s námi zpřítomňovala.“²²

Nyní jsme tedy našli onu bytost a jak to bude pokračovat? Stále tady stojím já sám se svým částečně egoistickým já vedle mě je milovaná osoba. V tuto chvíli se moje láska mění jen na určitou potřebu. I přesto se neustále jedná o velmi kladný vztah k druhému, který mi hodně dává a může dokonce překračovat vše, co jsem doteď znal.²³

Právě do vztahu dvou lidí je „vložená“ otázka odpovědnosti, která tento vztah utváří takový, jaký je, jaký by měl být.

²¹ Ibid., str. 226

²² Ibid.

²³ „Láska je vztahem k druhému, která se mění v potřebu; tato potřeba však stále předpokládá naprostou, transcendentní exterioritu druhého, milovaného. Ale láska rovněž překračuje to, co miluje.“; Ibid. str. 227

1.6 Odpovědnost a odpuštění

Otázka lidské odpovědnosti je také spjata s odpuštěním. V životě se mohou vyskytnout chvíle, kterých bychom mohli později litovat. Nic ale nejde vrátit a otázka, zda odpustíme to či ono, zůstává jen na nás samých.

Otázka po odpuštění je jednou z témat, jimiž se filosof Jacques Derrida ve svých dílech zabývá. Částečně vychází z Lévinase (viz předcházející kapitola), užívají podobné termíny a poukazují na spojení odpovědného lidského bytí s odpuštěním. Odpuštění v Derridově pojetí v sobě skrývá několik dalších otázek. Jedná se především o lidskou odpovědnost za vykonané činy, tedy již zmíněné odpuštění za jisté činy. Dalšími otázkami bychom se mohli ptát: Kdo volá po odpuštění? Kdo nás donutí k odpovědnosti za své činy?

Bohužel se v dnešní době slovo odpuštění používá velmi často a vidíme různé způsoby jeho zneužívání. Dovolávají se ho jak jedinci, tak celé společnosti, představitelé církevní moci, hlavy států – zda se pokaždé jedná o pravou lítost, přiznání, žádost o odpuštění či omluvu není zřejmé.

Dále se J. Derrida ptá, jak je možné, že lidé spáchali tolik zla – nazývá to konkrétním pojmem: Zločin proti lidskosti. Podle jeho vize máme před sebou obraz lidstva, které je otřeseno vlastní odpovědností za spáchané zločiny.

Ovšem pokud bychom se takto začali obviňovat, nezůstal by zde nikdo nevinný – tudíž nikdo v pozici soudce. Jaké by tedy mělo odpuštění být? V žádném případě by nemělo být účelové, naopak mělo by se jednat o něco výjimečného, o co nežádám každý den.²⁴

Chceme-li porozumět budoucnosti, musíme nejprve nalézt ponaučení v minulosti. V posledním století se spáchaly „neodpuštělné zločiny“, díky moderní technice se tyto zločiny staly viditelnější a více připomínané než kdy jindy. Také lidé jsou mnohem více informovanější.

I přes tuto všechnu „viditelnost“ zmíněných činů se k otázce odpovědnosti člověk staví poměrně pasivně. Na druhou stranu kdybychom se k této otázce pasivně nepostavili – bude mít naše odpuštění pro někoho smysl?

Filosof Jankélévitch je toho názoru, že: „Odpuštění zemřelo v táborech smrti“.²⁵ Jedná se tedy o zločin „neodčinitelný“ nebo „nenapravitelný“. Jiní filosofové jsou naopak názoru, že pokud člověk projeví lítost, změní se a o odpuštění požádá – dojde v důsledku k odpuštění. Tato otázka však vyvolává mnohé další: Co odpouštím? Komu? Co a komu? Něco či někomu? Odpouští se okamžik či čin, který se stal a nesplývá s viníkem nebo se odpouští provinilé osobě?

Ať budeme tuto otázku rozebírat z různých pohledů, nic již nikdo nezmění na bolestné zkušenosti těch, kteří již zemřeli, trpěli, nebo jsou tímto nějak poznamenáni.

²⁴ „Pokaždé, když odpuštění slouží nějakému účelu, byť by byl vznešený a duchovní (vykoupení, usmíření, spása), pokaždé, když má znovu ustavit normalitu (sociální, národní, politickou, psychologickou) určitou práci truchlení, jakousi terapií či ekologií paměti, pak ‚odpuštění‘ není čisté - ani jeho pojem. Odpuštění není, nemělo by být ani normální, ani normativní, ani normalizující. Mělo by zůstat výjimečné a mimořádné, vystavené nemožnému: jako kdyby přerušilo běžný průběh dějinné časovosti.“;

Derrida, J. Víra a vědění. Praha: Mladá fronta, 2003, str. 103

²⁵ Ibid., str. 108

V každém východisku naší otázky je důležitý moment usmíření. Ať v případě odpuštění nebo neodpuštění. I když někomu neodpustím, alespoň ho začnu chápat – a v tuto chvíli začal proces usmíření, poté může následovat odpuštění, nebo nemusí.

I v této situaci jde o velmi individuální přístup, který bude každému člověku vlastní. Jde tedy na jedné straně o otázku odpovědnosti za své činy, na straně druhé o otázku odpuštění druhým a jejich činům.

Je nutné připomenout, že pravou skutečnost zažilo málo z nás, nejhrůznější a nejvíce viditelné jsou příklady z válek (oběti na frontách, v koncentračních táborech), ale i v dobách míru se můžeme stát obětí nějakého (např. politického), nebo něčího rozmaru. Právě to je hlavní podmínka porozumění dané situaci. Bohužel pro nás si jen málo kdo uvědomuje, kolik bylo spácháno zcela zbytečného násilí, zločinů a jiných tragédií.

Kromě jakéhosi částečného obětování se, je také třeba myslet na absolutní „obětování“, které zbavuje oběť života, práva na promluvu, zbavuje ji svobody, síly a moci opravňující a umožňující dostat se do postavení toho, kdo říká „odpouštím“. Neodpustitelné by zde spočívalo v tom, že oběť bude připravena o právo na promluvu, o řeč samotnou, o možnost jakéhokoli projevu, jakéhokoli svědectví. Oběť by tak navíc utrpěla tím, že by byla zbavena možnosti zvažovat, že odpustí neodpustitelné.

„Čisté odpuštění“ by tedy mělo být podle J. Derridy naším východiskem. Zda se jeho vize vyplní – to ukáže čas.

2. Dovýkladový slovník

2.1 Filosofie Martina Heideggera

Naše vlastní jsoucno M. Heidegger nazývá **Dasein**, nebo-li „pobyt“. Tázání se po bytí jsoucna, a tedy i tázání po smyslu bytí odhalil Heidegger jako způsob bytí toho jsoucna, které tuto otázku klade. Jedná se o jedinečný požadavek vědění, jaká je bytost, která se již vyznačuje určitým porozuměním bytí.

„Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu“²⁶(toto zahrnuje jak bytí člověka – existenci, ale také bytí ve světě, existenci k bytí vcelku porozumění bytí). Tázající se přitom vyznačuje tím, že nejen prostě je, nýbrž že tomuto jsoucimu v jeho bytí o toto bytí samo jde. Pobyt je tedy takové jsoucno, jemuž není lhostejná jeho existence – je zainteresované na svém bytí.

Bytí je tedy za vším, co dělám: vždy mám na mysli nějaký cíl, jenž je vždy situován v širším rámci toho, oč v životě usiluji, na čem mně záleží. O něco mi běží vždy a vposled – běží mi o to, jak jsem.

Pokud se tedy ptáme po smyslu bytí, je pobyt nejen jsoucnem, na něž se musíme se svou otázkou primárně obracet, nýbrž navíc i jsoucnem, které se ve svém bytí vždy již vztahuje k tomu, po čem se touto otázkou ptáme.

Tak například čtu-li knihu: kniha se mi nějak ukazuje, je to cosi, co k něčemu slouží (v tomto jsoucnu – v této věci, je zjeveno jakési „aby“, abych se poučil, pobavil,...). Dále kniha poukazuje na mnohem širší souvislosti: jiní lidé, svět vzdělců, svět kultury a vůbec lidský svět – ukazuje tedy do souvislostí kultur.

²⁶ Heidegger, M. Bytí a čas. Oikúmené , 1996, str. 28

Pobyt je nám nejen blízko, ale nejbližší – člověk jím dokonce každý sám je. Přesto je nám tím nejvzdálenějším. K bytí patří, že tomuto svému bytí člověk vždy nějak rozumí a že si jej vždy nějak vykládá. Pobyt tedy rozumí svému vlastnímu bytí z toho jsoucna, ke kterému se bytostně stále a především vztahuje, totiž ze „světa“.

Fenomén světa

Poznávání je možné právě díky základnímu bytí ve světě. Abych mohl poznávat věci, musí mi být zjevné. Protože já již předem vím, co je kniha, je mi její smysl předem již „zjevný“, „otevřený“. Každá věc je vždy v souvislosti poukazů a tato souvislost jako celek ve své struktuře je svět. Svět a interes existence tedy spolu souvisí. Já tedy vím o nějakém bytí, jehož povaha je nitrosvětská. To znamená, že vždy je ve světě, vždy ke mně přichází ze světa, je vždy zjevné ve světle světa. Věci mají význam v souvislosti poukazů, v níž jsou zasazeny. K termínu nitrosvětského jsoucna M. Heidegger také používá termínu „k ruce“ nebo „po ruce“ vždy něco nějak je, na něco je.

Věc má vždy nějaký význam, neboť s ní něco mohu, ale to znamená, že je zjevná vzhledem k možnostem bytí a díky těmto možnostem. Vztahuji se k věcem vposled proto, protože mi jde o mé bytí, ono poslední „kvůli“, které je jako poukaz skryto ve věcech, je bytí pobytu, který rozvrhuje a realizuje své možnosti. Protože jsem interesován na svém bytí, mám vzhledem ke svému bytí vždy nějaké možnosti. To, s čím se setkávám, je tedy odhaleno z možností lidské existence a díky tomu je svět světem. Svět je tudíž vždy již s existencí.

Člověk se vždy při svém zacházení s věcmi, při svém obstarávání vztahuje ke světu, neboť pouze tak mohu věcem rozumět. Díky této transcendenci, která je vlastní pouze existenci, rozumím bytí a tedy rozumím jsoucímu jako jsoucímu.

Fundamentální ontologie

Přes svět jsme se dostali k pobytu jako tomu jsoucímu, které rozumí bytí. Heidegger sám nazývá své dílo fundamentální ontologií, ontologií proto, že se zabývá otázkou bytí, a fundamentální, že klade základy tohoto ontologického zkoumání tím, že zkoumá existenci, díky níž o bytí víme, tj. studuje bytí pobytu.

Fundamentální ontologie chce podat analýzu způsobu bytí, a to znamená stěžejních struktur tazajícího se, které označujeme jako existenciály. Bytí tazajícího se liší od všeho ostatního jsoucího tím, že rozvíjí vztah k sobě samému. Tato schopnost stát při sobě samém, rozumět si v možnostech svého bytí, a muset se jich chopit, je základním rysem onoho jsoucího, které se vyznačuje existencí.

Otázka bytí

Pobytem se míní, že člověk je nazírán ze zcela určitého hlediska, jako ten, kdo se vyznačuje svým vztahem k bytí. Člověk nejen jest, ale rozvíjí vztah k sobě samému a zároveň i vztah k druhému člověku a ke jsoucímu. Člověk tedy nemá jen být, ale je mu jeho bytí uloženo. Zde máme jeden z významů bytí, totiž ve smyslu specifického bytí člověka, a to specifické bytí je pojato jako takové, jež nejen prostě je, nýbrž také se má uskutečnit. To, že se pobyt vztahuje ke svému vlastnímu bytí, určuje jeho bytí jako existenci.

Již zmiňované slovo „pobyt“ je zde chápáno jako čistý výraz bytí. V jeho specifickém způsobu být tkví jeho význačnost a specifický způsob spočívá v tom, že se může volit, respektive musí volit, ba i opominutí volby je volbou. Volba může proběhnout tak, že skrze ni a v ní pobyt dospěje k sobě samému, uskuteční své nejvlastnější možnosti, nebo tak, že si pobyt nechá volbu jakoby podstrčit, že je takový, jak už „se“ věci mají.

Pobyt chápe sebe sama vždy ze své existence, z možnosti sebe sama být sebou samým, nebo nebýt sebou samým. Tuto možnost si pobyt buď sám zvolil, nebo do ní upadl, nebo v ní již vyrostl. O existenci rozhoduje vždy jen ten který pobyt sám způsobem, jak se jí chopí, nebo ji zanedbává.

Starost

Heidegger vychází z původního vztahování se k věcem našeho okolí a že tento původní vztah je podle něj vztah zacházení, používání a obstarávání. Pojmem „starost“ potom shrnuje bytí pobytu, což je výchozí postřeh, že pobytu jde v jeho bytí o toto jeho bytí.

Starost má několik momentů:

Prvním z nich je „naladěnost“. Nálada, naladěnost je cosi, co se týká všeho, neboť náladou je vždy zabarveno vše, s čím vším se setkáváme. Nálada se zde ukazuje v jakési celkové podobě. Jsme vždy nějak naladěni, existence je vždy naladěná existence, což znamená – má nějak jasno o své nynější situaci. Ovšem danou situaci jsem si sám nezvolil, do ní jsem nějakým způsobem vržen. Celkově tedy: vždy jsem již na světě, z něhož musím přejímat své možnosti a vždy jsem již takové jsoucno, které musí své bytí nést.

Důležité jsou zde funkce naladění. Příklad: seznámíme se s nějakým člověkem. První reakce je dána náladou, kterou v nás vyvolává jeho přítomnost. To, že tato nálada může kolísat, že se může během delšího spolužití zcela změnit, nesmí ji jako původní způsob otevřenosti v jejím významu snižovat. My tedy zavíráme vědomě oči před tím, co nám fenomén ukazuje, totiž že ve skutečnosti původní způsob setkávání s druhými, s naším okolím a také s námi samými probíhá v náladě.²⁷ Podle Heideggera má nálada kromě toho funkci zpřístupňovat pobytu samému moment jeho vrženosti.

Druhým momentem starosti je „rozumění“. Možnosti, které jsou zřejmé ve světě kolem, mne jakoby oslovují, a tedy jim musím rozumět, abych se jich mohl chopit. V existenci, v mém bytí mi jde hlavně jen o mé bytí, jsem vždy cosi jako ustavičně se realizující bytí, a nikoli něco hotového. Existence znamená, že vždy jsem se svými možnostmi seznámen a rozumím svým možnostem. Rozumění tedy souvisí s možnostmi, avšak možnosti musím nějak otevírat. K rozumění patří rozvrh – rozvrhuji se vždy ze situace, tedy z toho, do čeho jsem vržen. Proto také Heidegger charakterizuje existenci jako vržený rozvrh. Rozumění není pojato jako protiklad k vysvětlování, nýbrž jako základní modus pobytu. Specifický výklad rozumění jako existenciálu pobytu zjevuje rozvrhový charakter.²⁸

²⁷ „Naladění se nevztahuje nejprve na duševno, není sama nějakým jeho vnitřním stavem, který se potom jakýmsi záhadným způsobem dostal ven a zabarvuje věci a osoby. V tom se ukazuje druhý bytostný rys vycházení se. To je základním existenciálním druhem stejně původní odemčenosti světa, spolupobytu a existence, protože ona sama je bytostně bytím ve světě.“; Ibid., str. 163

²⁸ „Rozumění má samo na sobě existenciální strukturu, kterou nazýváme rozvrhem.“; Ibid., str. 145

Třetím momentem je „řeč“. Řeč samozřejmě souvisí s porozuměním. S věcí totiž nejen zacházím a rozumím jí, ale mohu též to, čemu rozumím, vyslovit, sdělovat.²⁹

Shrneme-li již popsané momenty, můžeme na nich pozorovat jejich vzájemnou spjatost, odkázanost jednoho momentu na všechny ostatní; ani jeden není možný bez zbývajících dvou. Vše je však dokonale promyšlené, neboť máme před sebou určitou strukturu – strukturu starosti. A od ní se před námi rýsuje struktura našeho bytí!

Každodennost pobytu

Osobitost pobytu spočívá v tom, že se jeho bytí ukazuje v existování, že se v existování uskutečňuje. Každému jsoucímu jde přitom o jeho vlastní bytí, nikoli o nějaký všeobecný způsob bytí.³⁰ Běžnou každodennost pobytu však nesmíme považovat za pouhý aspekt. V ní je totiž obsažena struktura existenciality. Pobytu jde především o jeho bytí, k němuž se v modu průměrné každodennosti vztahuje.

²⁹ „Řeč je existenciálně stejně původní jako vynacházení se a rozumění. Srozumitelnost je také již před přivlastňujícím výkladem vždy již rozčleněna. Řeč je artikulací srozumitelnosti. Slouží proto výkladu už za základ.“; Ibid., str. 189

³⁰ „Ztratit se mohlo jen a ještě se nezískat mohlo jen pokud je to co do své bytnosti možné vlastní, tzn. sobě přivlastněné. Oba tyto mody bytí, modus autentičnosti a neautentičnosti, (...) jsou založeny na tom, že pobyt vůbec je určen tou kterou mojkostí.“; Ibid., str. 60

Časová struktura

Protože Heidegger vychází z každodenního způsobu bytí pobytu, jeví se toto každodenní spolubytí jako ono se, to znamená průměrnost.³¹

Pozitivním fenomenálním rysem jsoucna je průměrnost. Veškeré existování je takové, že z tohoto způsobu bytí vychází a zase se do něho vrací. V tom spočívá fenomenologický požadavek, že nemáme vycházet z nějakého ideálního rozvrhu, nýbrž chápat člověka v tom způsobu bytí, v němž se obyčejně nachází.

Struktura starosti, struktura existence, která je naším způsobem bytí, je nejhluběji časová. A tato časovost tedy souvisí s bytím lidské existence. Ukazuje se tedy, že otázka po smyslu bytí bude souviset s problémem času, a to nikoli nahodile, nýbrž bytostným způsobem.

Proto se Heideggerovo filosofické dílo jmenuje: Sein und Zeit, Bytí a čas. Bytí je zde uchopeno se zřetelem k času. Pobytu nachází svůj smysl v časovosti. Ta je však zároveň podmínkou možnosti dějinnosti jako jistého časového způsobu bytí pobytu samého. Dějinností míníme bytostnou skladbu „dění“ pobytu jako takového. Bytí tohoto jsoucna je vždy pro každého „moje“. Je to bytí, oč vždy každému tomuto jsoucnu samému jde. Z toho plyne:

- 1) „Bytnost“ tohoto jsoucna spočívá v tom, že jest mu být, existovat. Existence je zde chápána jako určitý výskyt, což je způsob bytí, jaký jsoucnu, které má charakter pobytu, bytostně nepřísluší. Bytnost pobytu spočívá v jeho existenci. Proto „pobyt“, kterým označujeme toto

³¹ „Tomuto ono se jde v jeho bytí bytostně o ni (průměrnost). Proto se fakticky pohybuje v průměrnosti toho, co se patří, proti čemu nemáme námitek a proti čemu ano, čemu přiznáváme úspěch a čemu ne. Tato průměrnost hlídá v předznamenání toho, čeho se člověk může a smí odvážit, každou prosazující se výjimku. Každá přednost je v tichosti potlačena. (...) Tato starost průměrnosti odhaluje opět jednu bytostnou tendenci pobytu, kterou nazýváme zarovnáváním všech možností bytí“.

Ibid., str. 153

jsoucno, nevyjadřuje, co toto jsoucno je, jako třeba stůl, dům, strom, nýbrž vyjadřuje bytí.

- 2) Bytí, o něž tomuto jsoucnu v jeho bytí jde, je vždy pro každého „moje“. Takovému jsoucnu je jeho bytí „lhostejné“, přesněji řečeno, bytí nemůže být ani lhostejné ani nelhostejné. Oslovování a vyslovování pobytu – v souladu se základním rysem tohoto jsoucna, s rysem „vždy moje“ – musí spoluobsahovat zájmeno „já“ jsem, popřípadě „ty“ jsi.

Pobyt se určuje jako jsoucno vždy z té které možnosti, kterou jest, to znamená, které zároveň ve svém bytí nějak rozumí. To je formální smysl skladby existence pobytu. „Bytí ve“ – tímto „ve“ míníme bytostný vztah dvou v prostoru rozlehlých jsoucen k sobě navzájem, vzhledem k jejich místu v tomto prostoru.³² Bytí u světa, ve smyslu otvírání se světu a vstupování do světa, je existenciál „bytí ve“. Pobyt má svůj vlastní způsob „bytí v prostoru“, který je však sám možný pouze na základě „bytí ve světě“ vůbec.

Bytí ve světě

Bytí ve světě má jakousi komplexní strukturu, proto také je vysvětleno ve třech krocích:

- 1) otázkou po tom, co znamená svět
- 2) otázkou po tom, kdo; tedy po pobytu v jeho průměrnosti, jako bytí spolu a bytí sám
- 3) otázkou, co znamená bytí v; zkoumání strukturních momentů neboli existenciálů

³² „Bytí ve je tudíž formální existenciální výraz pro bytí pobytu, které má bytostnou strukturu bytí ve světě“; Ibid., str.73

Bytí v“ - by se nejlépe dala charakterizovat jako obsaženost „v“. „Bytí v“ dále míní existenciál, a sice ve smyslu obeznámenosti s. S čím jsem důvěrně obeznámen, u toho se zdržuji. K „bytí v“ také nemůžeme dospět skrze fenomén poznání; naopak, jen proto, že jsme vždy už důvěrně obeznámeni se jsoucím, což se odráží v nejrůznějších způsobech obstarávání, můžeme se zabývat specifickým způsobem znání – totiž právě poznáním.

Zde tedy došlo k obratu, podle něhož tvoří poznání základ pro jakýkoliv způsob styku. Jen proto, že pobýváme u jsoucího, které je nám nějak známé, s nímž nakládáme, které potřebujeme apod., můžeme pak pomocí zvláštního postoje z tohoto „mít co dělat s“ takříkajíc vyskočit, zdržovat ho a vstoupit do ryze nazíraného vztahu k jsoucímu.

Svět

Bytí ve světě tedy znamená porozumět světu, skrze který je jsoucí tomuto pobytu zpřístupňováno. Svět je cosi jako základní porozumění, tedy rozpoloženost pobytu.³³ Je to tedy světskost světa, co pobytu umožňuje zakusit jsoucí tohoto druhu, jako je prostředek; to znamená, že svět je určitý způsob rozumění, existenciál, základní určení pobytu, který pobytu umožňuje postihnout jsoucí svého okolí v jeho specifické prostředkovitosti.

Spolubytí

Analýzu bytí ve světě započal Heidegger zkoumáním prostředku proto, že pobyt je nejdřív a nejčastěji zaujat svým světem. Ovšem nějaké izolované Já neexistuje. Ten druhý tu byl spolu se mnou již při výkladu okolí; když se něco vyrábí je to také určeno pro někoho.

³³ „Toto v čem sebeodkazujícího rozumění jako to do čeho, s nímž se dává setkávat jsoucímu jakožto druhu bytí takovosti, je fenomén světa. A struktura toho, na co se pobyt odkazuje, je to, co tvoří světskost světa.“; Ibid., str. 108

Nástroj je uzpůsoben tak, že ho mohou používat i druzí. Ti druzí jsou tu také spolu s námi. Nejsou to cizinci, nýbrž právě ti, s nimiž jsme pohromadě, od nichž se neodlišujeme.³⁴

Spojení: pobyt je spolubytí, má tedy ozřejmit, že fakticky nelze v mém okolí vždy již zjistit i jiné osoby, nýbrž že jsem vždy již otevřen pro druhé, že jsem u druhých. I když se izoluji a stahuji do samoty, mohu to učinit jen proto, že moje bytí je spolubytím. Odmítáme-li přítomnost spolučlověka, pak je v tomto odmítání přítomen jako odmítaný.

Bylo-li tedy zacházení s prostředkem definováno jako obstarávání, je bytí s druhým pojato jako péče. Péče přitom zahrnuje všechny způsoby bytí s druhými, od lásky přes sebeobětování až k lhostejnosti a opovrhování druhým.

³⁴ „Svět pobytu je spolusvět. Bytí v je spolubytí s druhými. Nitrosvětové bytí o sobě těchto druhých je spolupobyt.“; Ibid., str. 144

2.2 Filosofie Emmanuela Lévinase

Lévinasova filosofie je něčím naprosto originálním. Ač pracuje s pojmy již známými od jiných filosofů, měří klasická filosofická témata a klasické filosofické problémy naprosto odlišnou zkušeností. Zkušeností formovanou dlouhou tradicí židovského myšlení.

Náboženství ovšem není základním bodem jeho filosofie. Základním problémem jeho filosofie je problém radikální jinakosti, nebo-li toho, jak můžeme vědět o něčem, co je absolutně jiné, aniž bychom tímto svým věděním tuto jeho jinakost zrušili.

Lévinas se domnívá, že to hlavní, o čem ve filosofii běží, je právě metafyzika. V jeho interpretaci jde o touhu, která směřuje k něčemu, co je naprosto jiné. Nemá na mysli něco, co nikdy nelze naplnit, netouží po návratu, ale jen po něčem zcela jiném.

Totalita

„Totalita je však podle něj vůbec charakteristikum celé naší filosofie. To se např. projevuje tím, že individuálně, jednotlivec se chápe jako pouhý nositel sil, které každým jednotlivým vládnou bez jeho vědomí. To ovšem znamená, že smysl individuálního je určován celkem: vně totality nemají jednotlivosti smysl.“³⁵ Jedinečnost je tedy podle této vize potlačena a její jedinou možností je budoucnost. Pouze budoucnost totiž může zjevit smysl všeho jednotlivého.

³⁵ Petříček, M. Úvod do současné filosofie. Praha: Herrman&synové, 1997, str. 155

Metafyzika

Lévinasův pohled na svět je neustále veden touhou a její bezmezností. Tato touha má také svou specifičnost – je to touha po absolutně Jiném. Nejedná se také o něco, co by šlo během chvíle změnit: mám hlad, půjdu se najíst, mám žízeň – napiji se, nejedná se tedy o smysly, které se dají ukojit.

„Metafysika touží po Jiném za vším, co uspokojuje, aniž by se jakýmkoli gestem těla dala zmenšit touha, aniž by se dalo navrhnout nějaké známé pohlázení či vynalézt nějaké nové laskání. Touha po uspokojení, která právě míní vzdálení, jinakost a exterioritu Jiného. Tato jinakost, nepřiměřená ideji, má pro touhu smysl.“³⁶

Svoboda ³⁷

Otázka svobody souvisí s člověkem. Co znamená samotné bytí mého Já?³⁸ Já tedy není bytostí stále stejnou, její existence spočívá v tom, že se se sebou ztotožňuje a neustále nachází svou totožnost. I přes své mnohé proměny je Já identické.³⁹ I přesto se někdy může děsit svých hloubek a samo sobě si může připadat někým jiným. Jde tedy o jakousi rozdílnost mého Já – mělo by mu být vše jasné, všechny otázky týkající se jeho samého, ale místo toho se samo přistihuje, že je samo sobě cizí.

³⁶ Lévinas, E. Totalita a nekonečno. Praha: Oikúmené, 1997, str. 20

³⁷ „Svoboda spočívá v tom, že víme, že svoboda je v nebezpečí. Ale vědět nebo mít svědomí znamená mít čas, abychom se vyhnuli okamžiku nelidskosti, abychom ho předešli. Právě toto věčné odkládání hodinky zrady – neměřitelný rozdíl mezi člověkem a ne-člověkem – předpokládá nezištnost dobroty, touhu po absolutně Jiném čili vznešenost, dimenzi metafyziky.“; Ibid., str. 22

³⁸ „Bytí Já, to znamená mít svým obsahem identitu – mimo všechny možné individuace, jichž můžeme nabýt v nějakém systému vztahů.“; Ibid., str. 22

³⁹ „Jako universální myšlení je nějakým ‚já myslím‘.“; Ibid., str. 22

Otázka světa a mého Já

Naše já ve světě pobývá a ztotožňuje se s ním, ba má určitý plán týkající se jeho života ve světě. Aby si to zjednodušilo, vymyslelo si existenci u sebe doma. Osvojilo si kousek „světa“ (plocha, pozemek), a na něm získalo plné pole působnosti. Převáděno do našeho praktického jazyka – koupilo si pozemek, dům a tam žije. Bydlení umožňuje jisté působení, na tomto mém místě jsem svým způsobem svobodný. Chci-li se čehokoli zmocnit, cokoli brát, stačí jen chodit po domě a dělat to, co chci. Mé místo a jeho okolí mi může nabízet mnohé prostředky. Vše je tady na tomto místě přede mnou, vše mi patří, vše je v mé moci.

Vlastnění něčeho je však neustále stejný způsob stejného. Doma jsem jen neustále ve světě, který se buď nabízí nebo vzpírá mému vlastnění. Jednotlivé momenty – tělo, dům, práce vystupují jako danosti Stejného. Vyskytuje se zde tedy konkrétní egoismus. Lévinas ve své filosofii říká, že žijeme jakoby z „dobré polévky“.⁴⁰ Má na mysli ze vzduchu, ze světla, z podívané, z práce, z myšlenek, ze spánku. Přitom se nejedná o „prostředky života“,⁴¹ jako je plnicí pero, či jiný nástroj.⁴² Zatímco tyto rozličné nástroje předpokládají účelnost a vyznačují se závislostí k něčemu, či někomu jinému, „Žít z“ charakterizuje nezávislost a štěstí, jež je původním rysem každé nezávislosti.

„Žít z (...) není pouhým uvědomováním toho, co naplňuje život. Tyto obsahy se prožívají: vyživují život. Žijeme svůj život. Žít je tranzitivní sloveso, jehož přímými předměty jsou obsahy života.“⁴³

⁴⁰ Ibid., str. 92

⁴¹ Ibid.

⁴² „Věci, z nichž žijeme, nejsou nástroje v heideggerovském smyslu.“; Ibid., str. 92

⁴³ Ibid., str. 93

„Žít z“ je samo o sobě jakousi slastí z našeho života, z našeho žití. Člověk jakoby se živil sám svou aktivitou. „Je zajisté třeba si svůj chleba získávat a je třeba se živit, abychom mohli chléb získat, takže chléb, který jím, je rovněž to, čím svůj chléb i svůj život získávám. Jestliže však pojídám svůj chléb, abych pracoval a žil, žiji ze své práce a ze svého chleba.“⁴⁴ Chléb a práce mne neodvádějí od mojí existence, ani nezabírají prázdnotu mého času. Život není nahá existence, je to život s různými obsahy: některé nás zaměstnávají, jiné nás např. můžou bavit.⁴⁵ Život tedy není nějaká nahá vůle žít, nějaká prostá ontologie, či jen neustálá starost o tento náš život. Náš vztah k životu se stává živinou a obsahem našeho života.⁴⁶

Tyto obsahy jsou velmi odlišné, přesto jsou tou vysokou cenou mého života. Čistá existence je tedy ztvárněna jako nalezení štěstí a jakési konečné završení. Přitom všem si člověk na toto vše vzpomíná a uvědomuje. Naopak M. Heidegger by chtěl jakoby zasadit člověka někam a nechat ho tam. Lévinas: „Je to akt, vzpomínající si na svou „potenci“. Nevyjadřuje, jak by chtěl Heidegger, způsob mého zasazení, mé dispozice v bytí, tonus mého trvání.“⁴⁷ Nejedná se o určité setrvání v bytí, ale jde o jeho překročení.

⁴⁴ Ibid., str. 93

⁴⁵ „Žijeme ze své práce, která zajišťuje naši subsistenci; ale žijeme také ze své práce, protože práce zaplňuje život. K tomuto druhému smyslu ‚žití ze své práce‘ se je-li vše tak, jak má být – vrací smysl první. Vidění objektu zaujímá život jakožto objekt, avšak vidění objektu je „radostí“ života.“; Ibid., str. 94

⁴⁶ „Život je láska k životu, vztah k obsahům, které nejsou moje bytí, avšak jsou mi dražší než moje bytí: myslet, jíst, spát, číst, pracovat, vyhřívat se na slunci.“; Ibid.

⁴⁷ Ibid., str. 95

Potřeba a touha

V otázce po štěstí jde především o uspokojení všech potřeb.⁴⁸ Lévinas vysvětluje potřebu jako jakousi závislost skrze čas, závislost, která se může na chvíli stát jakoby něčím jiným a na níž tedy potřeba závisí.⁴⁹

Potřebu dále charakterizuje jako jakousi „distanci, vsouvající se mezi člověka a svět, na kterém člověk závisí“.⁵⁰ Měli bychom tedy poodstoupit od světa, který si myslíme, že známe a v němž jsou jistě naše kořeny. Po tomto odstupu nám mohou být zřejmější naše hmotné potřeby.

Podíváme-li se na otázku potřeb takto, vidíme, že jsme zcela odkázáni a též ovlivněni vnějším světem. „Je mi zima, mám hlad, mám žízeň, jsem nahý, hledám přístřeší – jakmile se všechny tyto závislosti vzhledem ke světu staly potřebou, vytrhují instinktivní bytost z anonymních hrozeb a zakládají bytost nezávislou na světě, pravý subjekt, schopný zajišťovat uspokojování svých potřeb, které poznává jako hmotné, tedy uspokojitelné.“⁵¹ Naše individuální potřeby jsou zcela v naší moci a také nás samé utváří.

⁴⁸ „Život je afektivita a pocíťování. Žít znamená těšit se ze života. Zoufat si nad životem má smysl jen proto, že život je původně štěstím. Utrpení znamená, že štěstí schází; není tedy přesné, říkáme-li, že štěstí je nepřítomnost utrpení.“;

Ibid., str. 97

⁴⁹ „Potřeba je sice rovněž závislost vzhledem k jinému, (...)“; Ibid., str. 98

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., str. 98

Pokud tedy člověk již poznal své hmotné potřeby, jistě si všiml, že je může naplňovat, aby mu nic nechybělo. Také může odlišovat hmotné od duchovního a v tom okamžiku se „otevívá touze“. Touze opět si něco přivlastnit, opět něco potřebuje, o něco se snaží. Vyřčením věty: „Já mohu“ opět ukazuje svou „velikost“. V otázce potřeb mi jde tedy hlavně o jisté uspokojení. Naopak v otázce Touhy nejde o jakési nasycení, ale o zkoumání budoucnosti nacházející se přede mnou.⁵²

Lévinas se domnívá, že žít z něčeho není totéž, co čerpat odněkud životní energii. V životě jde především o spotřebování živin pozemských i nebeských. To z čeho žijeme nás nezotročuje, vždyť my sami všech věcí v našem okolí užíváme. V otázce potřeby se nejedná o určitou nadřazenost někoho a naopak o nějakou závislost druhého, neboť panství je již v této závislosti zakomponováno.⁵³

Slast a nezávislost

Každé „Já“ je jedinečné. Tuto jedinečnost ovšem vyjadřuje i jeho oddělení od Já ostatních. Můžeme tedy mluvit o jisté samotě našeho Já a o jeho štěstí i neštěstí podle toho, jak se k této samotě postaví.

Tato jedinečnost nezáleží jen na tom, že je jediným exemplářem, nýbrž v tom, že existuje. Stojí uprostřed individuálního a všeobecného, stará se o sebe, je u sebe doma.⁵⁴

⁵² „Právě proto mi čas, který předpokládá potřeba, dává Touha. Lidská potřeba již spočívá na Touze. Potřeba má čas přeměnit práci jiné ve stejné.“; Ibid., str. 99

⁵³ „Potřeba, tato šťastná závislost, je schopna uspokojení stejně jako prázdno, jež se naplňuje. Fyziologie, která zkoumá zvnějšku, nám říká, že prázdno je nedostatek. Ale to, že člověk může být šťasten ze svých potřeb naznačuje, že v lidské potřebě se fyziologická rovina překračuje a že počínaje potřebou jsme již za kategoriemi bytí – a to i přesto, že strukturu štěstí (nezávislosti skrze závislost, „já“ či lidského tvora) nelze logicky zprůhlednit bez protiřečení.“; Ibid., str. 96 - 97

⁵⁴ „„Já“ je tedy způsob, jímž se konkrétně uskutečňuje prolomení totality, vymezující přítomnost absolutně jiného. Je to osamělost par excellence. Tajemství „já“ zaručuje diskretnost totality.“; Ibid., str. 100

Naše Já je podle Lévinase dosti egoistické. Používá obrat „každý za sebe“ a předkládá nám obraz našeho Já zabývajícího se pouze sebou samým a neslyšícího ostatní: „Hladový žaludek, který nemá uši“. ⁵⁵

Tento egoismus vyúsťuje až ve slast, nebo jakési slastné požívání. Jedná se především o jakýsi ústup do sebe, kde Já vystupuje jako by bylo zcela samo. Ale ono není a jakmile kritická přítomnost Jiného tento egoismus zpochybní, nerozbije jeho osamělost, jen na sebe upozorní. ⁵⁶

Jaké by ovšem toto naše já mělo být? Má se proti životu stavět s vypnutou hrudí nebo se má nechat „vláčet“ životem. „Být ‚já‘ znamená existovat tak, že vždy jsme již za bytím, ve štěstí. Být neznámá pro ‚já‘ stavět se proti něčemu, ani si něco představovat, ani si něčím sloužit, ani o něco usilovat, nýbrž z něčeho se těšit.“ ⁵⁷ Já si na druhou stranu musí ujasnit svůj postoj od sebe k jinému já, nebo-li postoj ke svému bližnímu. Těchto postojů může být několik: řadí se sem samozřejmě láska, naopak také nenávisť, poslouchání či rozkazování, ale také poslouchání a vyučování. Tento jiný člověk se nám nějak jeví a mé Já se s ním střetává v již zmiňovaných postojích. ⁵⁸

⁵⁵ Ibid., str. 100

⁵⁶ „Vystání já jako sebe sama ze slasti, kdy se substančnost ‚já‘ nevnímá jako subjekt slovesa ‚být‘, nýbrž jako implikovaná ve štěstí je exaltací jsoucího jako takového.“; Ibid., str. 101 My se tedy pravým subjektem stáváme nikoli tím, že na sebe bereme bytí, ale tím že prožíváme naše štěstí a slastné okamžiky, což se tím něčím „nad bytím“. „Jsoucí je vzhledem k bytí ‚autonomní‘; neoznačuje participaci na bytí, nýbrž štěstí. A jsoucí par excellence je člověk.“ Ibid., str. 101

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ „Pluralismus předpokládá radikální jinakost jiného, jehož jednoduše nepojímám ve vztahu k sobě, nýbrž se s ním střetávám na základě svého egoismu.“

Ibid., str. 103

Jinakost každého druhého ovšem je v něm a ne ve vztahu ke mně, já pouze tuto jinakost odhaluji a mohu ji srovnávat s jinými.⁵⁹ Vždy tedy vidíme bližního vzhledem ke mně samému – je viditelný od nějakého Já.

⁵⁹ „Příklad tohoto vztahu, ustaveného ještě předtím, než je reflektován, dává sexualita: druhé pohlaví je jinakost, jejímž nositelem je bytost jakožto esence, a nikoli jako rub své identity, a přitom nemůže afikovat nějaké bezpohlavní já.“;Ibid.

2.3 Filosofie Jacquesa Derridy

Filosofie J. Derridy se především zabývá pojmem: **odpuštění**. Pokud se budeme ptát po „vlastním“ smyslu tohoto slova, co se bude nazývat „odpuštěním“? Kdo volá po odpuštění? Je stejně těžké vyměřit odpuštění jako zvažovat uvedené otázky. Na první místo J. Derrida klade jakousi dvojnáčnost tohoto slova. Často se váže k tématům: omluvy, lítosti, amnestie a promlčení.

Ukazuje se, že scéna, figura či jazyk, jež se mu pokoušíme přizpůsobit, patří k náboženskému dědictví (řekněme dědictví „abrahamskému“). Takto pak vzniká jakési univerzální odpuštění, které přivádí na denní světlo jisté divadlo odpuštění.

Dalším důsledkem se poté stává, že sám rozměr odpuštění během této ekonomie se postupně ztrácí a s ním se ztrácí každá míra, každá pojmová limita. Při každé takové scéně, při níž se odehrávají lítost, přiznání, odpuštění či omluva, které se v posledních letech množí ve stále rychlejším tempu, vidíme nejen jedince, ale celé společnosti, představitele církevní moci, panovníky a hlavy států, jak žádají o „odpuštění“. Dělají to v jazyce, jež se již stal univerzálním jazykem práva, politiky, ekonomie či diplomacie: činitelem a zároveň symptomem této internacionalizace. Tyto scény lítosti a vyžadované „odpuštění“ bezpochyby dávají najevo univerzální potřebu paměti: je třeba se obrátit k minulosti; a tento akt paměti dovést až za hranice právní instance a zároveň za hranice instance státu-národa.

Jakési stopy vedou přímo k sérii mimořádných událostí, které před druhou světovou válkou a v jejím průběhu umožnily či v každém případě „schválily“ spolu s norimberským soudem mezinárodní zavedení právního pojmu „zločin proti lidskosti“. Tuto událost vytvořilo a schválilo mezinárodní společenství v určité dobu a v určité dějinné konstelaci. Jistě že v tuto chvíli jde o jakési odpuštění, scénu lítosti, která nás zajímá.

Celá lidskost je otřesena pohybem, který by chtěl být jednomyslný, máme tady lidský rod, který by se chtěl veřejně naráz obvinit ze všech zločinů, jež sám spáchal proti sobě samému, proti „lidskosti“.⁶⁰

Kolem sebe máme neustále globalizující se svět. Jelikož je pojem zločinu proti lidskosti hlavním bodem obvinění tohoto sebeobviňování, této lítosti a tohoto požadovaného odpuštění, jestliže na druhou stranu pouze posvátnost lidství může s konečnou platností ospravedlnit tento pojem, není nic horšího v této logice, než zločin proti lidskosti člověka a proti lidským právům. Na to navazuje křesťanská interpretace „bližního“, jestliže tedy zločin proti lidskosti je zločinem proti tomu nejposvátnějšímu na živém tvorů, a tedy již proti božskému v člověku, pak se „globalizace“ odpuštění podobá obrovské scéně křesťanského procesu pokřesťanštění, který již nepotřebuje křesťanskou církev.

Pokud budeme hovořit o samotnému pojmu odpuštění, logika a zdravý rozum se pro jednou smířují s paradoxem: zdá se, že je třeba vyjít z faktu, že je zde něco neodpustitelného. Kdybychom ovšem byli připraveni odpustit pouze to, co se zdá odpustitelné, co církev nazývá „lehký hřích“, pak by se ztratila sama idea odpuštění. Pokud něco máme odpustit, bylo by to to, co se v náboženském jazyce nazývá „smrtelný hřích“, nejhorší zlo, zločin či neodpustitelná chyba. Vzniká tak rozpor, který lze popsat v jeho suché, kruté a nemilosrdné

⁶⁰ „Nebot' kdybychom se ze všech zločinů minulosti spáchaných proti lidskosti začali obviňovat, žádající odpuštění, nezůstal by zde na zemi již nikdo nevinný - a tedy už nikdo v pozici soudce či rozhodčího. Všichni přinejmenším přebíráme dědictví po osobách či událostech, které jsou bytostným, vnitřním a nesmazatelným způsobem poznamenány zločiny proti lidskosti. Někdy právě tyto události, tyto hromadné, organizované a kruté vraždy, což mohly být revoluce, velké kanonické a "legitimní" revoluce, někdy právě ony umožnily, aby se vynořily pojmy jako lidská práva či zločin proti lidskosti.“

formálnosti: odpuštění odpouští jedině neodpuštělné. Odpuštění tedy může být možné, jen když děláme nemožné.

Protože v tomto století nejenom že byly spáchány strašlivé zločiny (tedy zločiny „neodpuštělné“) - což možná samo o sobě není nic nového, ale hlavně se staly viditelné, známé, připomínané, pojmenovávané, archivované „univerzálním vědomím“, mnohem lépe informovaným než kdy předtím. Denně se dozvídáme zprávy ze všech koutů světa, rozebírají se z mnohých úhlů a různými lidmi. To vše v nás vyvolává již obvyklou míru rezistence.

„Protože se zdá, že tyto kruté a zároveň hromadné zločiny samotnou svou excesivností přesahují míru veškeré lidské spravedlnosti, či protože někdo chtěl, aby ji přesahovaly, nuže právě tím (tedy přímo tím, co je neodpuštělné) se reaktivovalo, obnovilo, urychlilo volání po odpuštění.“⁶¹

Dále je pro J. Derridu podstatná postava autora Jankélévitch. Mnohdy jeho slova nejsou zřejmá, například když několikrát „proklíná čisté svědomí“ Německa nebo když se „vzteká“ kvůli ekonomickému zázraku německé marky a vzkvétající nestydatosti čistého svědomí, ale hlavně když odmítá odpustit a ospravedlňuje to faktem, či spíše tvrzením, že neprojevují lítost. Zkrátka jako by říkal: „Kdyby nás na začátku požádali s lítostí o odpuštění, mohli bychom uvažovat o tom, že jim odpustíme, to se ale nestalo.“⁶² Jankélévitch se zde dovolával absolutního odpuštění. „Mluvil dokonce o imperativu lásky“ a o „hyperbolické etice“: tedy o etice, která by přesahovala hranice zákonů, norem a povinnosti. Etika vně etiky, tam se možná nachází nenalezitelné místo odpuštění. Přesto ani v tomto okamžiku, a tudíž protiklad přetrvává i zde, Jankélévitch nedospěl až k tomu, aby připustil bezpodmínečné odpuštění, jež by tedy bylo uděleno dokonce i tomu, kdo o něj nežádá.“

⁶¹ Ibid., str. 104

⁶² Ibid., str. 106

Odpuštění něčeho neodčinitelného však podle Jankélévitche nejenže není jen nemožné, ale dokonce ani nemá smysl. Pro něj platí, že jakmile již nelze potrestat zločince určitým trestem podle jeho skutkové podstaty, tedy jakmile se trest pro viníka stává lhostejným, narážíme zde na něco neodčinitelného – nebo-li nenapravitelného. Od něčeho neodčinitelného či nenapravitelného dospívá Jankélévitch k neodpustitelnému, jež se neodpouští.

Co by ale bylo odpuštění, které by odpouštělo jen odpustitelné? Nepředpokládáme, že odpuštění je možným soudem a protihodnotou možného trestu, možného odpykání, čehosi „odčinitelného“. Jankélévitch⁶³ považuje za samozřejmé dvě věci: odpuštění musí zůstat lidskou možností - neboť v podstatě vždycky půjde o to, zda odpuštění je, či není možností, ba přímo schopností, tedy svrchovaným „mohu“, a zda je či není v lidských silách. Za druhé, že tato lidská možnost je korelátlem možnosti trestat nikoli se mstít. Trest má s odpuštěním společné to, že se pokouší ukončit věc, která by bez zásahu mohla pokračovat donekonečna. V textu „O nepromlčitelném“ se Jankélévitch zamýšlí nad tím, že odpuštění by již nemělo smysl tam, kde, jako v případě holocaustu, se zločin stal „neodčinitelný“, „nenapravitelný“. „Odpuštění zemřelo v táborech smrti“, říká.⁶⁴

V otázce odpuštění mnohdy jde o vykoupení či usmíření. Mohu říci: „Odpouštím ti pod podmínkou, že když žádáš o odpuštění, už jsi se změnil a nejsi stejný;“ Co odpouštím? A komu? Co a komu? Něco či někomu? Zde si můžeme všimnout jisté dvojznačnosti mezi otázkou „komu“ a otázkou „co“. Odpouští se něco, zločin, vina, křivda, to znamená čin či okamžik, který se stal a nesplývá s viníkem, kterého nelze za tuto věc obviňovat? Nebo se odpouští osobě, kterou považujeme za odpovědnou či provinilou? A žádáme v tomto druhém

⁶³ jako např. Arendtová

⁶⁴ Ibid., str. 108

případě (otázka „kdo?“) o odpuštění obětí či nějakého absolutního svědka, Boha.

Neměli bychom trvat na tom, že odpuštění hodné toho jména, pokud se vůbec někdy něco takového vyskytuje, musí bezpodmínečně odpouštět neodpustitelné? A že tato bezpodmínečnost je stejně jako její opak, totiž podmínka lítosti, vepsána do „našeho“ dědictví? Nelze také opominout lehké zneužívání slova odpuštění, v poslední době je velmi často užívané v politice.

Vždy se jedná o tutéž starost: jednat tak, aby národ přežil svá roztrhání, aby se prací překonala prožitá traumata a aby stát-národ nezachvátila „paralýza“. Jak málo to má společného s „odpuštěním“, o němž se mluví už tak dost lehkovážně. Odpuštění se „terapii usmíření“ nepodřizuje a nikdy by se jí podřizovat nemělo.

Zástupce státu může soudit, ale důsledně vzato, odpuštění nemá se soudem nic společného. Dokonce ani s veřejným či politickým prostorem. I kdyby bylo odpuštění „spravedlivé“, bylo by spravedlivé spravedlností, která nemá nic společného se soudní spravedlností, s právem. Na to máme soudy a tyto soudy v přísném slova smyslu nikdy neodpouštějí. Nebo-li má-li vůbec někdo oprávnění odpouštět, pak pouze oběť, a nikoli jiná instituce. Pouze mrtvý by legitimně mohl zvažovat odpuštění. Nesmírná a bolestná zkušenost těch, kteří přežili: kdo by měl právo odpustit ve jménu zesnulých obětí? Oběti jsou vždy jistým způsobem nepřítomné. Jsou bytostně ztracené, nejsou nikdy absolutně přítomné v okamžiku žádaného odpuštění jakožto tytéž, takové, jaké byly v okamžiku zločinu. Někdy jsou nepřítomné ve svém těle, často dokonce mrtvé.

Právě otázku po smyslu však komplikuje jedna věc. Aby mělo čisté a bezpodmínečné odpuštění svůj vlastní smysl, nesmí mít žádný úmysl. Jedná se o šílenství nemožného. Může jít na obou stranách o scénu odpuštění bez sdíleného jazyka? Toto sdílení není pouze sdílením jazyka či řeči jednoho národa, nýbrž sdílení souhlasu ohledně smyslu slova jejich rétoriky, referenčního záměru.

Je to jen jiná forma téhož: když oběť a viník nemají společný jazyk, když jim nic společného a univerzálního neumožňuje se domluvit a když se odpuštění zdá být zbaveno smyslu, pak zde máme co do činění s touto absolutní neodpustitelností, s nemožností odpustit. Derida nicméně říká, že paradoxně představuje samotný živel každého možného odpuštění.⁶⁵ Otázka odpuštění svým blízkým je velmi složitá. V otázce odpuštění také můžeme spatřit určitý druh zla, který se bohužel může objevit kdekoli kolem nás.

„Ale aby se objevilo zlo, „radikální zlo“ a možná ještě hůře, neodpustitelné zlo, které totiž jako jediné nechává vynořit otázku odpuštění, je třeba, aby v nejintimnější části této intimity přerušila mír absolutní nenávist.“⁶⁶

⁶⁵ „Neboť za druhé, jestliže je třeba, jak jsme právě řekli, dorozumět se na obou stranách o povaze provinění, vědět zcela vědomě, kdo se provinil jakým zlem vůči komu atd., a jestliže už to je dost nepravděpodobné, opak je také pravdou. Zároveň je ve skutečnosti třeba, aby jinakost, nerozpoznání, ba dokonce nepochopení zůstalo neredukovatelné. Odpuštění je tedy šílené, musí se pohroužit, ale jasnozřivě, do noci nepochopitelná. Nazývejte to nevědomím či neuvědomováním, chcete-li. Jakmile oběť ‚chápe‘ zločince, jakmile s ním komunikuje, hovoří, rozumí si s ním, začala se odehrávat scéna usmíření a spolu s ní začalo to běžné odpuštění, které je vším, jen ne odpuštěním. Dokonce i když někomu, kdo mě žádá o odpuštění, řeknu „neodpouštím ti“, chápu ho však a on chápe mě, pak začal proces usmíření, zapojil se třetí. S čistým odpuštěním je však konec.“; Ibid., str. 118

⁶⁶ Ibid., str. 119

Toto destruktivní nepřátelství může napadat pouze to, čemu Lévinas říká „tvář jiného“, druhého-bližního, nejbližšího bližního, např. mezi lidmi ze stejné čtvrti, ze stejného domu, někdy ze stejné rodiny. Tato jinakost se ovšem může stát propastnou. Samozřejmě by se nikdo neodvážil nic namítat proti imperativu usmíření. Je lepší zločiny a roztržky ukončit. Znovu se ale před námi otevírá otázka jakým způsobem?⁶⁷

Na druhou stranu můžeme si představit a akceptovat, že někdo nikdy neodpustí, dokonce ani tehdy, když dojde ke zproštění viny či amnestii. Odpuštění musí zůstat nedotčené, nedostupné pro právo, politiku, dokonce i pro morálku: absolutní. Můžeme si představit oběť jak říká „odpouštím“, či „neodpouštím“, bohužel nemůžeme posoudit tuto skutečnost, neboť jsme ji nikdy nezažili, což by byla hlavní podmínka porozumění této situaci. Bohužel si málokdo uvědomuje to, kolik zde bylo spácháno zcela zbytečného násilí, zločinů, a odpuštění se stává ospravedlněním dějin národa.

⁶⁷ „„Účelové“ odpuštění není odpuštění, je to pouze politická strategie či psychoterapeutická ekonomie. Za „rétorikou“ či „komedií“ odpuštění se mohou bezprávně skrývat všechny druhy nepřiznatelných „politik“, všechny druhy strategických lstí, aby zdiskreditovaly tuto etapu práva. Když máme v politice analyzovat, posuzovat, dokonce se prakticky stavět na odpor proti tomuto zneužití, je potřeba pojmová přesnost, dokonce i tam, kde se berou v úvahu paradoxy a aporie, abychom si s nimi lámali hlavu a abychom je deklarovali. Znovu opakuji, je to podmínka odpovědnosti.“; Ibid., str. 118 - 119

Neustále bychom měli myslet na čistotu našeho odpuštění. Je jasné, že se jedná o nelehký úkol, ale právě alespoň v naší snaze takto činit, by se mohla do budoucna ukázat jistá naděje pro lidstvo. Zůstává tedy na nás, jak se všichni zachováme!

„To, o čem sním, co se pokouším myslet jako ‚čistotu‘ odpuštění, které je hodno toho jména, by bylo odpuštění bez moci: bezpodmínečné, ale bez svrchovanosti. Nejtěžším úkolem, zároveň nutným a zjevně nemožným, by tedy bylo oddělit bezpodmínečnost a svrchovanost. Podaří se to někdy? To je hudba budoucnosti, jak se říká. Ale protože hypotéza tohoto neprezentovatelného úkolu se ohlašuje třeba jen jako sen pro myšlení, není toto šílenství možná tak šílené...“⁶⁸

⁶⁸ Ibid., str. 126

3. Závěr

Otázka odpovědnosti člověka ve světě je velmi široká a dá se artikulovat z různých úhlů pohledu. Jako vhodné uchopení tohoto tématu, se zdá reflexe Edmunda Husserla. Právě v jeho kontextu se krize vědy a otázka smyslu zabývá popisem člověka v dnešním světě plném moderní techniky, kde se otázka smyslu lidské existence vytrácí. Právě problematikou přirozeně žitého světa se zabývá Edmund Husserl. Věda se podle něj nezabývá a ani nemůže zabývat otázkami pro člověka nejdůležitějšími. Člověk se cítí jaksi „schizofrenně“. Na jedné straně je již zprostředkovaný svět, který je ovlivněn vědou. Na straně druhé je mé já, které přirozeně cítí a prožívá. Je to můj autentický prožitek („můj svět“). Tato rozporuplnost pohledů je v otázce lidské odpovědnosti velmi důležitá.

■

Odpovědnost za to, jak jsme, a za to, jak se rozhodujeme, není jen záležitostí filosofické reflexe (E. Husserl), ale je úzce spjata s otázkou lidské existence. Text v tomto směru zohledňuje přístup Martina Heideggera, autora, jenž poukazuje na skutečnost, že lidská existence vždy již svému bytí nějak rozumí, má jisté možnosti a že člověk zná své místo ve světě. S tím souvisí volba člověka, kterou je vždy nucen udělat. Jak se s tím vším člověk vyrovná je opět jen a jen jeho rozhodnutí, na kterém závisí jeho budoucnost (neboť odpověď na tuto otázku mohu pozměňovat po celý život). Právě podle této volby vypadá jeho život jako život bytostně konečný.

Otázku po odpovědnosti lze též uchopit skrze reflexi E. Lévinase. Jedním z klíčových pojmů pro zodpovězení otázky lidské existence se pro něj stal pojem domova. Naše Já má strach z budoucnosti, proto si staví dům, obývá svět a toto vše mu poskytuje pocit převahy a suverenity. Jedním aspektem života je touhu každého z nás někam patřit, mít někde domov. Nejde jen o již zmiňovaný pocit převahy, že něco vlastním, ale o zcela specifický pocit, že někam patřím, že mě někde, někdo a něco známého čeká. Odpovědnost je tedy spojena právě s překonáním domova, jakožto určitého aktu totalizace. I tyto aspekty utvářejí každého z nás a tvoří nás jedinečnými.

J. Derrida a E. Lévinas poukazují na spojení odpovědného lidského bytí s odpuštěním. I to je velmi klíčová otázka utvářející člověka. S druhými lidmi se setkáváme dnes a denně. Pokaždé se však nemusí jednat o vztah oboustranně kladný (rozebráno u Lévinase). Pokud tedy dojde k poškození jedné, či druhé strany, je třeba nápravy. Právě zde se nám nabízí možnost odpuštění. Zda a jak odpustíme je opět jen a jen na nás.

Práce se snaží řešit problém odpovědnosti, jež je velmi obsáhlým tématem. Otázku odpovědnosti řešili mnozí filosofové. Tato DP se zabývá danou otázkou pouze z jakýchsi 4 základních hledisek. Nejprve se ptá po odpovědnosti v souvislosti s krizí lidství. Dále se nechává inspirovat M. Heideggerem, který otázku lidské odpovědnosti posunul do roviny vlastní existence. Ovšem ve světě nejsme sami, svět je vždy společným světem, a proto je třeba se ptát po odpovědnosti jako po problému vztahu k jinému. A jako poslední jsem se snažila tento vztah dále rozebrat z pohledu odpuštění druhému.

Proč by ale mělo být téma odpovědnosti pro dnešní společnost tak důležité? Z významu tohoto slova si může každý člověk vzít něco, co je mu vlastní. Obecně řečeno, je pojem odpovědnosti podstatný pro celou společnost. Vždyť pokud se společnost nebude chovat odpovědně, tak... Odpovědi na tuto otázku zasahují do většiny lidských činností.

Pro pedagogy je otázka odpovědnosti zvláště důležitá. Měli bychom vychovat občana znalého a orientujícího se v mnoha směrech, ovšem také slušného a odpovědného. Měl by být odpovědný sám za sebe, za své činy, měl by nést následky svých činů. Měl by být odpovědný ve vztazích, které navazuje se svým okolím.

O výchově k odpovědnosti lze hovořit různým způsobem a pokud o ní hovoříme, tak jen z určitého hlediska. Právě proto záleží zvláště na naší intuici, na našich možnostech, jak si otázku lidské odpovědnosti zodpovíme sami pro sebe, pro pedagogy se může jednat i o zodpovězení otázky: jak dobře dělám svoji práci, tak pro celé naše společenství.

4. Seznam použité literatury:

4.1. Primární literatura:

- Biemel, W. Martin Heidegger. Praha: Mladá fronta, 1995.
ISBN 80-204-0268-3.
- Derrida, J. Víra a vědění. Praha: Mladá fronta, 2003.
ISBN 80-204-1074-0.
- Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikúmené, 1996.
ISBN 80-86-005-12-7.
- Heidegger M. O pravdě a Bytí. Praha: Mladá fronta, 1993.
ISBN 80-204-0416-3.
- Husserl, E. Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. 2. vyd. Praha: Academia, 1996.
ISBN 80-200-0561-7.
- Lévinas, E. Čas a jiné. Praha: Dauphin, 1997.
ISBN 80-86019-33-0.
- Lévinas, E. Existence a ten, kdo existuje. Praha: Oikúmené, 1997. ISBN 80-86005-36-4.
- Lévinas, E. Totalita a nekonečno. Praha: Oikúmené, 1997.
ISBN 80-86005-20-8.
- Petříček, M. Úvod do současné filosofie. Praha: Herrman&synové, 1997.

4.2. Sekundární literatura:

- Coreth, E., Ehlen, P., Schmidt, J. Filosofie 19. stol. Olomouc: Olomouc, 2003. ISBN 80-7182-157-8.
- Derrida, J. Politiky přátelství. Praha: Filosofia, 1994. ISBN 80-7007-050-1.
- Derrida, J. Síla zákona. Praha: Oikúmené, 2002. ISBN 80-7298-049-1.
- Derridy, J. Násilí a metafyzika. Praha: Filosofia, 2002. ISBN 80-7007-166-4.
- Derridy, J., Roudinesco, E. Co přinese zítřek? Praha: Karolinum, 2003. ISBN 80-246-0542-2.
- Heidegger, M., Chvatík, I. Co je metafyzika? Praha: Ise, 1993. ISBN 80-85241-39-0.
- Heidegger, M., Chvatík, I. Konec filosofie a úkol myšlení. Praha: Ise, 1993. ISBN 80-85241-41-2.
- Heidegger, M. M.Heidegger a problém myšlení. Praha: Filosofia, 1996. ISBN 80-7007-074-9.
- Heidegger, M., Němec, J. O pravdě a Bytí. Praha: Mladá fronta, 1993. ISBN 80-204-0416-3.
- Heidegger, M. O humanismu. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. ISBN 80-85996-32-4.
- Heidegger, M. Věda, technika a zamyšlení. Praha: Oikúmené, 2004. ISBN 80-7298-083-1.
- Husserl, E. Karteziánské meditace. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1993. ISBN 80-205-0311-0.

4.3. Přehledová literatura:

- Brugger, W. Filosofický slovník. Praha: Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0409-X.
- Hladík, J. Společenské vědy v kostce. 2. vyd. Havlíčkův Brod: Fragment, 1999. ISBN 80-7200-334-8.
- Nesvadba, P. Slovník základních pojmů. Praha: Fortuna, 1999. ISBN 80-7168-627-1.
- Pokorný, M. Velké postavy západního myšlení. Praha: Prostor, 1997. ISBN 80-85190-61-3.
- Störig, H. J. Malé dějiny filosofie. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7113-041-9.
- Všeobecná encyklopedie ve čtyřech svazcích. Praha: Nakladatelství dům OP, 1998. ISBN 80-85841-17-7(soubor).